

VU Research Portal

“Dios mío,” dijo, “que loca soy en los buques”. Alteridad e infinitud en perspectiva hermenéutica

de Wit, J.H.

published in

Acta Poetica

2011

document version

Early version, also known as pre-print

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

de Wit, J. H. (2011). “Dios mío,” dijo, “que loca soy en los buques”. Alteridad e infinitud en perspectiva hermenéutica. *Acta Poetica*, 31(2), ??-??.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

“Dios mío,” dijo, “que loca soy en los buques”

Alteridad e infinitud en perspectiva hermenéutica

En el mundo actual hormigean los fundamentalismos. Aparecen en muchos atuendos diferentes. Entre ellos la variante religiosa se destaca. La raíz, que todos comparten, es la incapacidad de aceptar diferencias y relacionarse con ‘alteridad’. La irrupción del otro en la intimidad de la vida personal está produciendo la confrontación directa, desconocida hasta el momento, con el fenómeno de la alteridad. Con

Los fundamentalismos religiosos generalmente legitiman sus puntos de vista apelando a sus Sagradas Escrituras. Pero tales procesos son generalmente procesos de clausura que no soportan alteridad y no ven a estos textos portadores de infinitud. La pregunta central de mi contribución será ¿qué significan alteridad e infinitud para la lectura del más importante subtexto de la historia de la humanidad, la Biblia?

Propongo tomar el siguiente camino: quisiera analizar brevemente una de las más conocidas novelas colombianas desde la óptica de la alteridad e interculturalidad.

Quisiera tomar la siguiente ruta. Satisfaciendo mi anhelo de ser contextual trataré de ver primero en qué medida la novela *El Amor en los Tiempos del Cólera* nos entrega elementos que nos podrán ayudar en nuestra búsqueda. Después entraré el espacio donde, en las ciencias bíblicas y las hermenéuticas, se genera significado. ¿En qué medida toman sus prácticas en cuenta la alteridad y la infinitud? ¿Cuáles son los mecanismos de exclusión? En seguida me dedicará a lo que Levinas ha dicho sobre alteridad e infinitud en su dimensión hermenéutica y cuáles podrían ser sus implicaciones prácticas. ¿Será posible ir más allá del anhelo de establecer el significado último de los textos? ¿Cómo? Al final retornaremos brevemente a la novela de García Márquez, sacando algunas conclusiones.

El Amor en los Tiempos del Cólera

Estamos en Colombia, en algún lugar en el Norte tropical, cerca de la costa caribeña. Es el comienzo del siglo pasado. Florentino, un bastardo, nunca oficialmente reconocido por su padre y producto de un encuentro amoroso fugaz, tiene 22 años cuando tiene que entregar un telegrama al padre de Fermina Daza. En aquel momento Fermina tiene 13 años. Florentino entrega el telegrama y, al regresar, ve por la ventana a dos mujeres leyendo. Cuando pasa Florentino, la lección no se interrumpe, pero la niña levantó la vista para ver quién pasaba por la ventana,

‘y esa mirada casual fue el origen de un cataclismo de amor que medio siglo después aún no había terminado’ (García Márquez 1985:80).

Los dos se enamoran, pero diferencias socio-culturales abismales impiden que se casen. Fermina se casa con alguien de su propia clase social y le sigue siendo fiel durante 50 años. Ninguno de los había podido decir si estos 50 años juntos se debían al amor o a la comodidad. Durante los cincuenta años de matrimonio fiel de Fermina Florentino tuvo exactamente 622 relaciones amorosas diferentes. Después de 50 años el doctor Urbino, el esposo de Fermina, muere. Se cae del árbol de mangos de donde quería sacar el loro que lo había estado insultando durante horas. El cuerpo de su marido está tibio todavía cuando Florentino ya llega.

– Fermina –le dijo– : he esperado esta ocasión durante más de medio siglo, para repetir le una vez más el juramento de mi fidelidad eterna y mi amor para siempre.

Tajante es la respuesta de Fermina:

– “Lárgate –le dijo–. Y no te dejes ver nunca más en los años que te queden de vida.” Volvió a abrir por completo la puerta de la calle que había empezado a cerrar, y concluyó: – Que espero sean muy pocos.

Pero cuando Fermina despierta el próximo día: ‘se dio cuenta de que había dormido mucho sin morir, sollozando en el sueño, y que mientras dormía sollozando pensaba más en Florentino Ariza que en el esposo muerto.’ (1985: 75)

Se establece un intercambio profundo de cartas y finalmente, después de más medio siglo Florentino, ahora director de una flota de buques, la invita para hacer un viaje, juntos en uno de sus barcos. A bordo de *La Nueva Fidelidad* viajan juntos hacia un nuevo destino. Empero, si bien están juntos en un barco, todavía no hay nada de intimidad, de acercamiento, de cambio de sentir. Para eso Florentino necesita un ardid. Es el cólera. Al llegar al puerto el capitán ordena a todos los pasajeros dejar el barco, se iza la bandera amarilla indicando que a bordo hay cólera, y regresan al puerto de embarque. Cuando se acercan, el capitán, desesperadamente, pide una solución, pues, ¿hasta cuándo podrán continuar con ese juego de ir y venir?

‘El capitán miró a Fermina Daza y vio en sus pestañas los primeros destellos de una escarcha invernal. Luego miró a Florentino Ariza, su dominio invencible, su amor impávido, y lo asustó la sospecha tardía de que es la vida, más que la muerte, la que no tiene límites. – ¿Y hasta cuándo cree usted que podemos seguir en este ir y venir del carajo? – le preguntó. Florentino Ariza tenía la respuesta preparada desde hacía cincuenta y tres años, siete meses y once días con sus noches. – Toda la vida – dijo’ (1985: 473).

Hasta aquí el resumen del libro. ¿Qué es lo que vemos cuando leemos la novela como metáfora del encuentro con alteridad? Fermina representa la mono-cultura. Ella representa aquellas culturas que son prisioneras de sus propias reglas. Ella no solamente practica y aplica estas reglas, sino también es su víctima, pues, algún día, en su juventud, se enamoró de una persona ‘ajena’ y fuera del alcance de las reglas de su cultura. Pero durante más de cincuenta años solamente lo que ocurre en la propia cultura es bueno y aceptable.

La vida de Florentino representa la falacia o *trampa multicultural* (*multicultural fallacy*).¹ Todo es permitido, siempre que sea diferente, distinto. Se acepta al otro mientras las diferencias no sean profundas y me obliguen a cambiar mi estilo de vida y mi percepción de la realidad. Diferencias producen un *kick*, un salto de corazón. Se ven solamente los muchos colores de la flor, no la mala hierba que destruye sus raíces. De las 622 relaciones que Florentino había tenido, casi ninguna ha sido satisfactoria, ninguna que haya sido estable, ninguna nutrida por amor genuino y concentración. Momentáneos los contactos, fugaces las conversas, superficial el interés por el otro.

Pero, ¿cómo se convierte esa relación entre estas personas mayores, entre estos patrones culturales radicalmente diferentes, en una historia de amor inolvidable? ¿Cómo se escapa ella de la soledad y el estancamiento de la mono-cultura, él de la fugacidad ilimitada del anhelo multicultural?

Ahora bien, el secreto es el buque – la *Nueva Fidelidad* –, el capitán (¡*Samaritano!*) y el cólera. Son estas las condiciones. El buque representa lo que en antropología y estudios de cultura se llama *la tercera orilla del río*: no tu orilla, ni la mía, sino una tercera, una nueva. El barco en su ir y venir – *toda una vida* – navega bajo la bandera del cólera: ellos están condenados a *compartir* el destino y lo *quieren* también. ‘Dios mío’, dice Fermina, ‘que loca soy en los buques’, mirando hacia atrás al vuelco que han tomado su futuro y vida, e indicando que los buques – este *tercer* lugar, este lugar *in-between* – pueden hacer cosas locas con las personas (1985: 456).

¹ Para el uso doble del término véase G. Huggan 2001:124ss.

Al lado del *lugar*, encontramos otra serie de condiciones que, de acuerdo a Márquez, son elementales del amor ilimitado. *Las máscaras* se deben caer: la nueva intimidad entre Fermina y Florentino exige que los dos se desvistan en la presencia del otro, – y lo hacen, en plena luz:

Pero volvió el mismo día, a la hora insólita de las once de la mañana, fresco y restaurado, y se desnudó frente a ella con una cierta ostentación. Ella se complació en verlo a plena luz tal como lo había imaginado en la oscuridad: un hombre sin edad, de piel oscura, lúcida y tensa como un paraguas abierto...'. (1985: 463)

El *pasado* – experiencias de vida y sufrimiento – no se borran o eliminan, sino se incorporan dentro de la perspectiva de un nuevo amor: ‘Ella comenzó a hablar sobre su esposo difunto, en tiempo presente, como si estuviera vivo todavía’ (1985: 447).

Están las *cartas* que él escribe a ella después del fallecimiento de su esposo. Son pensamientos de tal belleza y claridad que la conducen a través de su proceso de luto. Son cartas inspiradas por el Espíritu Santo mismo, así ella lo siente por lo menos. No hablan de dominación, poder, ocupar, incorporar, no, hablan de lo que el compartir de la vida, del amor, de la muerte podría significar. Muestran el amor como un estado de gracia.

Y hay las cosas pequeñas: el se embellece para ella, ¡y ella lo ve! Ella llora y él ve sus lágrimas. La infinita vulnerabilidad de ambos: ‘huelo a mujer vieja,’ dice ella y el lo siente. Al mismo instante entiende que él mismo huele a hombre viejo y que ella debe haberlo sentido con la misma compasión que el a ella.

Y el quizá más importante elemento de la historia. En estudios de cultura se habla mucho de la disposición o disponibilidad para la interacción. En la historia de Márquez es el pequeño gesto de amor. Por primera vez los dos están juntos en el camarote oscuro. Ahora debe ocurrir – ella teniendo más de setenta años, él casi ochenta! Está tremendamente nervioso, con el sudor frío saliendo de su piel. ¿Quién comienza, cómo hacerlo? Ahora una de las más bellas escenas del libro sigue:

Entonces él extendió los dedos helados en la oscuridad, buscó a tientas la otra mano en la oscuridad, y la encontró esperándolo. Ambos fueron bastante lúcidos para darse cuenta, en un mismo instante fugaz, de que ninguna de las dos era la mano que habían imaginado antes de tocarse, sino dos manos de huesos viejos. Pero en el instante siguiente ya lo eran (1985: 447).

Realidad e imaginación, el anhelo de algo nuevo se encuentran, hacen un pacto y dejan espacio para el amor.

Los árbitros de significado

Se ha dicho de La Biblia que, además de ser el libro más vendido, también es el subtexto más importante de la historia de la humanidad. No hay otro texto – en su sentido de colección de escritos – que haya influenciado tan profundamente el quehacer, el estilo de vida y la percepción de la realidad de sus lectores e incluso no-lectores. ¿Qué es lo que vemos cuando, desde el helicóptero sobrevolamos todos estos lugares donde lectores practican ese ritual íntimo y lleno de dedicación que llamamos ‘leer’?

Quisiera hacer una distinción a grosso modo: vemos espacios hermenéuticos dominados por fuerzas centrípetas y vemos espacios hermenéuticos dominados por fuerzas centrífugas. En las escuelas exegéticas, las tradiciones de lectura vigentes en las iglesias y otras tradiciones de lectura dominantes (la expresión es de M. Bakhtin) dominan las fuerzas centrípetas. Lo que orienta a las fuerzas centrípetas es su anhelo de establecer normas y paradigmas para la buena lectura, procesos de validación impermeables, la búsqueda de lo podemos llamar el ‘último significado del texto’. Estas fuerzas tienden a restringir el espacio hermenéutico. El espacio está generalmente delimitado por asuntos como intereses dogmáticos, intereses de poder, políticos, paradigmas científicos y su lógica, exigencias que se le ponen al lector, etc. Lo que se considera ‘buena lectura’ debe obedecer a estos

elementos, que generalmente se consideran normativos. La conexión entre intereses y elementos normativos es muy íntima. Lecturas alternativas son consideradas como producto de malas estrategias de lectura. Los elementos normativos – dogma, paradigma científico, posición política o lo que sea – muchas veces están orientados históricamente y quieren que se explore el texto mirando hacia atrás, hacia su trasfondo (*background*). Su primera plana (*foreground*), su actual recepción, es de menor importancia. Los intérpretes que se mueven dentro del espacio de estas fuerzas centrípetas pertenecen a un público variado, pero saben moverse dentro de los moldes establecidos. Son generalmente expertos o lectores profesionales. La validación de los resultados de su lectura es positiva por la sencilla razón que no salen de los moldes normativos. Los resultados de sus interpretaciones raras veces son exóticos, extravagantes o muestras de una ‘contracultura’. Por otro lado existen las fuerzas centrífugas. Los intérpretes son aquellos que quisiera llamar ‘lectores comunes’. No tienen las herramientas científicas, ni se preocupan tanto por el trasfondo de los textos. No es que estos lectores comunes no sean parte de tradiciones de lectura dominantes, es que *en su conjunto* nos confrontan con alteridad e infinitud.² Es ahí donde encontramos expresado lo que se ubica fuera del espacio establecido, lo que no se pudo ver en el texto, lo que ‘seguramente’ el texto no dice. El espacio de los lectores y lectoras comunes nos muestra las huellas de la cultura, de la propia experiencia, del anhelo de explorar la primera plana del texto y leerlo como carta dirigida a mi y mi vida. Es asombrosa la experiencia empírica y ver cómo estos lectores comunes, a veces viviendo en culturas y contextos radicalmente diferentes unos de otros, descubren cosas que no se encuentran en ningún comentario y que sin embargo están en los textos. Mientras que las primeras fuerzas tienden a la clausura, a la reducción, las otras, en su conjunto, muestran alternativas, traen a la luz la dimensión escatológica, la polisemia y la plurivocidad de los textos.

Los mecanismos de exclusión

La relación entre ambos espacios generalmente no es la de un buen matrimonio, una linda convivencia. Al contrario, hay exclusión, desprecio, ruptura. Los lectores profesionales o las tradiciones de lectura eclesiales casi nunca dialogan sistemáticamente con los lectores comunes. Por el otro lado, los lectores comunes hacen como si la exégesis no existiera. Desde Spinoza procesos de apropiación son considerados con suspicacia por los lectores profesionales. Por el otro lado, los lectores comunes frecuentemente se escandalizan con la actitud distante de los científicos y con los resultados de sus análisis. Lo que los lectores profesionales hacen con los textos bíblicos es chocante para los lectores comunes: se sienten interrogados con respecto a su fe y no entienden la no-disposición de los lectores profesionales para tomar en cuenta como parte de su análisis lo que para lectores comunes es lo más importante: *el efecto* del texto. Los lectores profesionales son, desde el punto de vista técnico y metodológico, generalmente ateos o agnósticos: se abstienen de un juicio sobre ‘la verdad’ del texto. Pero precisamente por eso están siendo reprochados por los lectores comunes que afirman que ellos, los científicos, nunca podrán captar la real profundidad del texto. No podrán penetrar en cómo un texto funciona por la sencilla razón que no participan, no *pueden* participar a causa del estatuto epistemológico de su disciplina, en lo que para la gran mayoría de los lectores comunes del texto es esencial: el efecto del texto. En la visión de los lectores comunes la exégesis frecuentemente juega el papel de *árbitro de significado*, mientras el exégeta mismo no es más que *uno* de los jugadores en el campo hermenéutico.

Ahora bien, surge la pregunta qué criterio, a un meta-nivel, podrá ser encontrado para mitigar la tensión y tender puentes entre ambos espacios. Soy de la opinión que los conceptos alteridad e infinitud, aplicados a la hermenéutica, nos podrán entregar ese criterio normativo mínimo que estamos buscando. Pues, alteridad (también otros leen la Biblia) e infinitud (fenómeno hermenéutico a nivel de la semántica del texto) son más que términos descriptivos, son también conceptos *éticamente* cargados. Alteridad hermenéutica no se refiere solamente a la otra manera de leer la

² Cuando nos referimos a los lectores comunes, estamos hablando de un 95% de todos los lectores de la Biblia, que la leen en las situaciones más diversas.

Biblia del otro, más allá de mi frontera geográfica, sino es a la vez una perspectiva ética, una tarea, un criterio mínimo normativo para 'la buena lectura'.

La universalidad y normatividad del criterio que buscamos fundamento en el concepto excentricidad que explico en la versión más extensa de esta contribución, ahora quiero concentrarme en el aspecto ético y lo que Levinas ha dicho sobre alteridad, infinitud y ética en relación a la interpretación de textos.

La dimensión escatológica del proceso de comprensión

Levinas llama nuestra atención para los aspectos éticos de esta última conclusión. Donde ocurre exclusión, donde no se busca la interacción con lo 'extraño', la ética de la interpretación está en juego. Para la aplicación de los conceptos alteridad, infinitud y ética a la hermenéutica las reflexiones de Levinas son elementales.

Como es sabido, se puede caracterizar el pensar de Levinas como el pensar de la diferencia permanente. Respeto por lo 'extraño', por el otro y la otra, es su fundamento (Van Heijst 1992:229; Cohn Eskenazi 2003:145; Cohn Eskenazi, Phillips & Jobling 2003). Lo extraño, lo que se manifiesta más allá de mi horizonte (*beyond my horizon*) debe darse la bienvenida. ¿Por qué? Porque lo extraño, el otro, es lo único que podrá detener mi permanente deseo hacia la totalidad, hacia la dominación. 'No es la insuficiencia del Yo que previene la totalización, sino la infinitud del Otro' ('It is not the insufficiency of the I that prevents totalization, but the Infinity of the Other'), Levinas escribe en su *Totalidad e Infinitud* (1961: 8). Así como su filosofía, también la hermenéutica de Levinas se concentra en la ética. Primero la ética, después la interpretación. La orientación hacia el otro tiene raíces bíblicas. Según Levinas, la dimensión escatológica de esa orientación se manifiesta en algunos lugares centrales del Tenaj y se expresa a través de los tres términos el otro (*the Other*), en otro lugar (*elsewhere*), de otra manera (*otherwise*). Ya en el primer capítulo de la Biblia (Gen.1) se establece la relación entre *infinitud* y *fecundidad*: 'Sed fecundos y multiplicaos' (vs.28). A diferencia de Odiseo, que retorna a casa, a lo mismo, Abraham es llevado a ese *elsewhere*, ese otro lugar.³ Todo el Pentateuco está permeado por escatología. Moisés no entrará la tierra prometida, otros lo harán. Lo que Moisés hizo, lo hizo por otros. El Tenaj, el Antiguo o Primer Testamento, termina con un *iussivus* (imperativo) del verbo subir ('que suba'): 'Quien haya entre vosotros de todo su pueblo, que Jehovah su Dios sea con él, y suba' (2Crón.36:23).'

Toda la manera en que Biblia Hebrea está concebida – abierta hacia el futuro, hacia lo que debe venir todavía, hacia el tiempo más allá de mi (*beyond my time*) – enfatiza la importancia de la infinitud. La infinitud se opone a totalidad y muestra el nacimiento de una nueva posibilidad – un 'de otra manera' (*otherwise*) – y con eso la responsabilidad por ella.

La orientación hacia el otro en los procesos de interpretación implica dar la bienvenida a la polisemia y la plurivocidad de los textos bíblicos, hecho que cada exégeta conoce desde dentro. Pues, cada *nueva* interpretación de un pasaje bíblico es un *testimonium paupertatis* de otra, previa.

Totalidad está frente a infinitud como momento de exclusión, como el no dar la bienvenida al otro, como falta de hospitalidad. El otro es el enemigo. Totalidad no solamente es destructiva y lleva a la guerra – en el campo de batalla se encuentran solamente enemigos –, sino también es falsa.

Totalidad no está dispuesta a tomar en cuenta la reserva-de-sentido de los textos y la reduce a la significación propia, objetiva, última, por más que la realidad de la plurivocidad contradiga esta posibilidad. Pluralidad y particularidad se sacrifican permanentemente, apelando siempre al

³ Para explicar su concepto paradójico 'experiencia heteronómea' – la experiencia del absolutamente otro –, Levinas usa, como se sabe, imágenes del exilio y desierto. Hay movimientos y actitudes hacia el otro, sostiene Levinas, que no pueden ser convertidos en una categoría o un retorno a lo mismo (the self). Estos se pueden encontrar en modos de bondad y obras que son ofrecimientos o entregas 'gratuitos', es decir sin la expectación de un retorno recíproco. Una de las ilustraciones favoritas de Levinas es la salida de Abraham de su tierra natal Ur en contraste con el regreso a casa de Odiseo. Para Levinas el retorno de Odiseo a casa representa también el camino de desarrollo de la filosofía occidental: 'the identity, sameness, and egoism which is ultimately protected, not exiled, called outside, broken up', (Cohn Askenazi 2003: 13; Levinas 1966: 36)

supuesto significado ‘objetivo’ de los textos. Totalidad impide ver la cara del otro. El otro, en toda su particularidad, se reduce a categorías planas, esencialistas. El Antiguo Testamento en cambio muestra la importancia de la particularidad, la importancia del encuentro de ‘cara a cara’ (*panîm al panîm*) con el otro, así afirma Levinas,. Basta pensar en textos como Gen.32; Ex.34; Deut.5:4; Deut.34:10; Num.6:26-27 (‘Jehovah te bendiga y te guarde. *Jehovah haga resplandecer su rostro sobre ti*, y tenga de ti misericordia, *Jehovah levante hacia ti su rostro*, y ponga en ti paz’) y Job 12:24; Salmo 27:8-9 (¡Dios *esconde* su rostro!). Las largas genealogías – en que los *nombres* son recordados y conmemorados – es otra señal de protesta del Antiguo Testamento contra el totalitarismo.⁴ Infinitud (en el original francés: *Infini*) no es un concepto vago en la obra de Levinas, algo sin fronteras, algo ilimitado. No, infinitud tiene que ver con límites y con el *traspaso* de los límites. Infinitud es producida por personas limitadas que entre ellas forjan alianzas. Infinitud se produce en la relación entre lo mismo con lo otro, entre uno mismo y el otro.⁵ Infinitud no preexiste. Dicho de otra manera: riqueza, fecundidad en interpretación no se da de antemano, sino se engendra, se produce donde la propia interpretación, siempre determinada por el propio contexto, se encuentra con la del otro. Donde tanto lo propio y lo otro traspasan una frontera y establecen una interacción, ahí se revela la aspiración por llegar a la plenitud y el anhelo de no reducir la transcendencia y la plurivocidad de los textos a lo meramente propio. En Levinas ese otro se califica. No es el otro en general, no, también aquí Levinas quiere hacer valer nociones fundamentales del Tenaj. Ese otro es la viuda, el huérfano y el forastero. Se trata del encuentro con el otro marginado, en la periferia de mi existencia.⁶

Ahora bien, ¿qué es lo que *infinitud* significa para el proceso de *semiosis*, el proceso de significación de esta colección de textos sagrados que llamamos Biblia (cf. Cohen 2001: 249ss; Levinas 2003: 24ss)? Levinas afirmará que existen tantas lecturas como lectores o lectoras. Cada lector, cada lectora, puede llevar sus preocupaciones, procesos de luto, muerte prematura, pobreza, experiencia de exclusión hacia el texto y re-leer el texto como si fuera un telegrama dirigido directamente a él o ella. Lo que un texto puede decir, depende de la multiplicidad de lectores y lecturas. Si se quiere hacer justicia al anhelo de plenitud, si se quiere tomar en serio la dimensión escatológica como *calidad* de los procesos de comprensión – es decir la lectura por ‘el otro’, ‘en otro lugar’ y ‘de otra manera’⁷ – entonces cada lector o cada lectora es irreemplazable. Ningún lector puede faltar. Precisamente por eso la verdad del texto, la revelación de su secreto, está en las contribuciones de una multiplicidad de personas: la unicidad de cada acto de escucha lleva el secreto del texto (‘the uniqueness of each act of listening carries the secret of the text’); la voz de la Revelación, en precisamente la inflexión prestada por el oído de cada persona, es necesaria para la verdad del todo... ‘La multiplicidad de personas, cada una de ellas indispensable, es necesaria para la producción

⁴ ‘It is my view that such constructs are usually forced and unconvincing’, sostiene Tamara Cohn Eskenazi sobre aquellas interpretaciones que sugieren haber descubierto toda clase de repeticiones, patrones quiásticos y otras simetrías en el A.T. (Cohn Eskenazi 2003: 15).

⁵ ‘Infinity is produced in the relationship of the same with the other’ (Levinas 1961: 26).

⁶ Siguiendo a Levinas la teóloga feminista Van Heijst sostiene haber encontrado dos criterios para valorar lo extraño. El primer criterio es la ruptura con la cultura uni-normativa en que las voces reprimidas obtienen posiciones locutoras. El segundo, vinculado con el primero, es que lo marginado que no tiene pretensiones de poder llega a ser autoritativo, Van Heijst 1992.

⁷ Levinas redefine el concepto escatología o, como lo llama Levinas, metafísica, en un sentido bíblico-teológico. ‘Metafísica,’ escribe Levinas, ‘es lo que está orientado hacia *otro lugar* (‘elsewhere’), hacia *otra manera* (otherwise) y hacia *el otro* (the other)’ (Levinas 1961: 33). Tres conceptos elementales de la Biblia Hebrea juegan aquí un papel. El *en otro lugar* (elsewhere) puede encontrarse en la forma predominante de la Biblia de anhelar la tierra prometida en otro lugar, lo que no es sino la esperanza al final de la Torá y al final del canon hebreo; el *de otra manera* aparece como la crítica profética y sus aspiraciones mesiánicas; *el otro* lleva a la alteridad de Dios y del prójimo humano con quienes uno se debe encontrar de cara a cara (Levinas *ibid*).

de todas las dimensiones de significado; la multiplicidad de significados se debe a la multiplicidad de las personas.⁸

Dar la bienvenida a alteridad se relaciona de manera profundamente crítica con sistemas de exclusión. Lo que para Levinas determina los criterios para la ‘buena lectura’ es, así repetimos, la ética. Esto se ve en los cuatro criterios normativos que Levinas maneja para lo que él llama exégesis: (1) la concreta y productiva integración de espíritu y letra; (2) un pluralismo de lectores y lecturas; (3) virtud y sabiduría auto-transformativa y existencial; (4) sensibilidad a autoridad en su sentido de que, cuando se lee por ejemplo la Biblia Hebrea, el lector es conciente de estar leyendo una tradición *ético-religiosa* (Cohen 2001: 248ff). Cuando hay *no-integración*, el acto de lectura puede desembocar en un juego que lleva a ‘angelic dreaminess’ y el desatender situaciones históricas de sufrimiento y exclusión. En la integración de la letra y el espíritu lo ético es prioritario. ¿Cuáles son los vestigios de sufrimiento en o detrás del texto?

Multiplicidad no es un defecto, así como sugieren aquellos que dicen manejar lógicas o causalidades epistemológicas que solamente ocurren en la matemática, y ni siquiera siempre ahí. No, multiplicidad y diversidad son un tributo a la revelación progresiva y, desde el punto de vista hermenéutico, al progresivo despliegue del potencial de significado de los textos. La dimensión dialógica de la interpretación, el escuchar a otros – a los lectores viejos y nuevos –, impide que el intérprete mantenga las manos limpias y elija un lugar cómodo y seguro en la línea lateral del campo de juego. Se debe comprender también en ésta línea la famosa expresión del Talmud que el manejo de los textos sagrados ensucia las manos limpias. La buena lectura produce en el intérprete transformación y un compromiso con la causa a que estos textos refieren. ‘La exégesis vive,’ escribe Levinas, ‘porque compromete las vidas de los que se comprometen con ella’. Para Levinas la exégesis es más que la reflexión crítica, históricamente orientada, sobre lo que textos pudieran haber significado en su contexto original. Es por eso que usa el término *exégesis ética* y define la labor del exégeta en la línea de lo que los exégetas Sudafricano y Latinoamericanos han venido a llamar *exégetas socialmente comprometidos* (*socially engaged biblical scholars*). ‘Esta exégesis,’ escribe Levinas, ‘hace el texto hablar; mientras que la filología crítica habla sobre el texto. La primera toma el texto como fuente de enseñanza, la otra la trata como objeto’.⁹

Leer textos de la Biblia Hebrea es como entrar a una casa antigua. Uno se conecta con una tradición tan antigua como el mundo mismo, es decir: tan antigua como la humanidad de lo humano (‘as old as the humanity of the human’; Hand 1989:255). Por más multifacética y diversa que esta tradición sea, es una tradición *ético-religiosa* con un pasado que se inclina hacia el futuro, que se quiere realizar en la paz. Lo que siempre está en juego en esta tradición es el futuro de la tierra y de lo humano del ser humano. La lectura de estos textos, conectada con los lectores antiguos y nuevos, implica responsabilidad por la actualización de esta tradición ética, por mantener viva esta tradición

⁸ Cohen (2001: 249) cita la siguiente descripción de lo que Levinas entiende por revelación: ‘The contributions of a multiplicity of people: the uniqueness of each act of listening carries the secret of the text; the voice of Revelation, in precisely the inflection lent by each person’s ear, is necessary for the truth of the Whole. ... The multiplicity of people, each one of them indispensable, is necessary to produce all the dimensions of meaning; the multiplicity of meanings is due to the multiplicity of people’ (tomado de: Levinas 1989: 159). Véase también la relación entre exégesis y transcendencia así como la elabora Levinas en sus reflexiones sobre la lectura judía de las Escrituras (Levinas 2003: 24ss).

⁹ ‘This exegesis makes the text speak; while critical philology speaks of the text. The one takes the text to be a source of teaching, the other treats it as a thing.’ Así como Ricoeur, también Levinas habla de dos actitudes posibles frente al texto. La de la ciencia es la crítica, la del lector común es la existencial. Mientras Ricoeur usa el término exégesis o explicación para la actitud crítica, Levinas usa el término exégesis para la actitud existencial. ‘Exégesis’, escribe Levinas, ‘efectúa una desmitologización del texto en beneficio de una sabiduría de amor’. En la exégesis se trata de la producción de una sabiduría que sirve los fines de moralidad y justicia. Exégesis es para Levinas ‘hermenéutica relevante’, resume Cohen. ‘Exegesis, then, is tributary of and contributes to the internal and ongoing self-revelatory dimension of a living textual tradition, while criticism adds to the external and objective knowledge of a universal science for which any particular text is but one text among others’; Cohen 2001: 238.

que se quiere renovar en la conversación sobre la justicia y la paz (Hand 1989:196). El milagro de la Biblia no está fundado en un origen literario común de los textos, sino en el hecho que estos textos confluyen en un mismo contenido elemental: lo ético. Pero, si alteridad y diversidad tantas veces llevan a la enemistad, al campo de batalla, ¿cómo es posible, desde el punto de vista hermenéutico y a la luz de la diversidad y pluralidad irreducibles, hablar de la paz? La paz, diría Levinas, no es *mismidad universal* (*universal sameness*), sino una respuesta ética a alteridad; la justicia existe en el reconocimiento que el otro o la otra siempre es diferente de lo que vemos de él o de ella.

El aspecto ético de la confrontación hermenéutica con la alteridad: la asimetría

El encuentro con la infinitud lleva al reconocimiento fundamental, anteriormente mencionado, que los textos son inagotables. Por más que veamos, a través de los siglos, que hay repeticiones en la manera de tratar con patrones narrativos, con el mensaje central del texto, todo proceso de *semiosis* recibe una única forma a través de la particularidad de la vida individual del lector o de la lectora que quiere apropiarse o hacer suyo el texto. Lo definimos como la dimensión escatológica del proceso de comprensión. Por un lado cada lector se apropia del texto de una manera propia, única. Este es el regalo del texto al lector. Por el otro toda clase de elementos en la textualidad del texto se escapa de clausura. Simplemente no se dejan ordenar dentro de un esquema o saber su secreto a través de análisis histórico o literario. En este sentido se puede decir, con Derrida, que cada lector acumula una deuda para con el texto y, con Levinas, que el texto realmente es el Otro. El texto siempre es más que su lector o su lectora. El texto concreto y particular siempre guarda una sorpresa para el lector. Cada vez que lectores 'entran al texto' (*log in*) confirman su dependencia y deuda con respecto al texto (Phillips 1994). Es esta la razón por la cual filósofos como Gadamer han enfatizado tanto el *carácter lúdico* del acto de comprender. Juego se contrapone a las tomas de poder o al uso utilitario de los textos donde el significado que sirve es bueno (Cl. Boff). Textos nunca se dejan apropiarse por un (solo) lector.¹⁰ Interpretar no es como el interrogatorio de un prisionero. Interpretar efectúa lo que anteriormente llamamos la doble transformación. Algo pasa con el lector y algo pasa también con el texto. El texto entrega al lector un único regalo: una nueva autocomprensión. El regalo del lector al texto es el reconocimiento de su vitalidad, el honrar su capacidad de iluminar situaciones nunca vistas por su autor y el hecho de que se experimenta el texto como fundante para la propia existencia.

Para lectores que quieren tomar la responsabilidad por el texto, la dimensión escatológica de la comprensión tiene también un significado ético profundo. Cuando está claro que el significado último del texto recién será revelado al final, cuando todos los lectores habrán hablado y nadie ha sido excluido, entonces significa que cada proceso de clausura, de una lectura del texto que reclama ser la única legítima y haber agotado el texto, es prematuro. Cuando tal fijación prematura del significado del texto tiene como efecto una praxis basada en terror, destrucción, colonización y exclusión, la dimensión ética del aspecto escatológico de cada proceso de comprensión se pone de manifiesto dramáticamente.

El encuentro con alteridad enfatiza la dimensión ética de la lectura de textos bíblicos también de otra manera. Un criterio mínimo normativo para leer bien es la disposición para la interacción, para el encuentro con el otro, así repetimos. Ahora bien, ya que en el encuentro con 'el otro' que lee 'de otra manera' en 'otro lugar' los relatos bíblicos son el punto de encuentro, siempre dimensiones de profundidad de la existencia humana llegan a tematizarse. Pues, es precisamente lo que caracteriza estas historias del Antiguo y Nuevo Testamento que no hablan sino de lo que el conocido teólogo alemán Rudolf Bultmann llamara existenciales de la vida humana: culpa, muerte, autenticidad, justicia, amor al prójimo, etc.

¹⁰ Es comprensible el uso de la metáfora del retorno del propietario en ciertas hermenéuticas específicas. Se trata muchas veces de un nuevo espacio hermenéutico, una nueva comprensión, una nueva pregunta al texto. Pero son propietarios de una propiedad compartida con otros muchos.

Y eso por eso también que los lectores experimentan la lectura de estas historias como fundamental para la propia vida. A la luz del texto vida se encuentra con (otra) vida a un nivel de profundidad. Pero, es precisamente en este encuentro con el o ella que lee de otra manera y *en otro lugar* que se manifiestan las diferencias más dramáticas entre pobres y ricos, larga vida y muerte prematura, exclusión y una existencia respetada, persecución y la vida dentro de una situación de una tranquilidad relativa. Es por eso que el encuentro con la alteridad funciona como espejo de la abrumadora asimetría y desigualdad en el mundo y lleva al descubrimiento de sus implicancias éticas.

¿Impotencia hermenéutica?

Cada uno que alguna vez ha entrado al mundo de la hermenéutica empírica y ha visto lo que los lectores y lectoras hacen con los textos bíblicos, llega a estar profundamente impactado por *el hecho* de la infinitud. Pero ¿alteridad e infinitud no llevan fácilmente a la impotencia hermenéutica? Creo que la respuesta debe ser que diversidad es otra cosa que parálisis e indiferencia. Es precisamente la diversidad de respuestas que convierte el texto en regalo para muchos. La diversidad de respuestas éticas al textos es un tributo a la capacidad del texto para orientar diferentes comunidades de diferente manera. La multiplicidad irreducible de lecturas es una representación de la ética vivida. La multiplicidad no es un defecto, sino un producto de y un tributo a esta ética vivida. Levinas lo expresa de la manera siguiente:

‘Lo que constituye la verdad fundamental del significado entonces, no es un denominador común, lo que sería reductivo, sino un servicio único, la singularidad de cada uno frente al otro’ (‘in the face of the other’).

No, la diversidad no lleva a la impotencia, sino más bien a un confluir de fuerzas de resistencia frente a las innumerables formas de opresión que existen. Diversidad, en su dimensión ética, puede y debe orientar el encuentro con la alteridad hacia la *liberación del otro*, una liberación más allá de mi propia liberación. En lo que efectúa mi liberación no automáticamente está incluido lo que efectúa la liberación del otro. Es ahí donde la confrontación con el otro marginado – esa viuda, ese huérfano y forastero – puede tomar la forma de un proceso profundamente liberador. Es precisamente la conversación con el otro sobre la asimetría en el mundo que me puede liberar de mi obsesión con mi propia liberación. Me hace sensible al hecho de que el texto *también* quiere prestar un único servicio *a ese otro* y su redención. Vista de esta manera, pluralidad es el resultado de respuestas distintas a un mismo texto. Las respuestas pueden converger en una respuesta a diferencia: la paz. Esa paz es el espacio donde esas fuerzas centrípetas y centrífugas, de que hablamos anteriormente, pueden confluir.

Ahora bien, ese punto de intersección es, efectivamente, el buque, esa tercera orilla del río (*the third bank of the river*). Es allá, mas allá de mi frontera, donde el exégeta se ha embarcado con el lector común que la confrontación con alteridad puede hacerse fértil y profunda. Pero no seamos ingenuos: además de observación – como momento crítico, de análisis – deberá haber también entrega. Entrega como *actitud* de lo que en la teología se llama *kenosis*, un momento de vaciamiento, un momento de una profunda apertura a alteridad. Es precisamente esa actitud de que nos habla García Márquez en su *El Amor en los Tiempos del Cólera*.

Cuando el amor tiene un dueño nuevamente

Mientras la *Nueva Fidelidad* navega por el río y pronto ya no tendrá otro destino que nutrir el amor, Florentino se encuentra en el camarote de Fermina. Aparte de esa mano fría, no hubo más contacto. Fermina tiene un terrible dolor en el oído, pero:

Se sentía tranquila y bien, como pocas veces en la vida: limpia de toda culpa. Se hubiera quedado así hasta el amanecer, callada, con la mano de él sudando hielo en su mano, pero no pudo soportar el tormento del oído. De modo que cuando se apagó la música, y luego cesó el trajín de los pasajeros del común colgando las hamacas en el salón, ella comprendió que su dolor era más fuerte que su deseo de estar con él. Sabía que el solo decírselo a él iba a aliviarla, pero no lo hizo para no preocuparlo. Pues entonces tenía la impresión de conocerlo como si hubiera vivido con él toda la vida, y lo creía capaz de dar la orden de que el buque regresara al puerto si eso pudiera quitarle el dolor. Florentino Ariza había previsto que esa noche del camarote ocurrirían las cosas así, y se retiró. Ya en la puerta del camarote trató de despedirse con un beso, pero ella le puso la mejilla izquierda. Él insistió, ya con la respiración entrecortada, y ella le ofreció la otra mejilla con una coquetería que él no le había conocido de colegiala. Entonces insistió por segunda vez, y ella lo recibió en los labios, lo recibió con un temblor profundo que trató de sofocar con una risa olvidada desde su noche de bodas. – ¡Dios mío – dijo –, que loca soy en los buques! (1985: 455/6)

La última noche del viaje de regreso se despiertan a las seis. La decisión de que el destino del barco no fuera otra cosa sino servir el amor, no se ha tomado todavía. El pensamiento de que ahora el viaje se termina y que cada uno tendrá que regresar a su propia orilla, da vuelta a sus corazones. 'Va a ser como morirse', susurra Fermina.

Florentino Ariza se sorprendió porque era la adivinación de un pensamiento que no lo dejaba vivir desde el inicio del regreso. Ni él ni ella podían concebirse en otra casa distinta del camarote, comiendo de otro modo que en el buque, incorporados a una vida que iba a serles ajena para siempre. Era, en efecto, como morirse (1985: 470).

La historia del encuentro en el buque y las historias bíblicas muestran paralelos sorprendentes. Parece que para el encuentro auténtico con el otro, para saber dejar los muchos fundamentalismos que son nuestros, algunos factores son elementales. Ya los revisamos: vulnerabilidad, las máscaras que se caen, un tercer lugar. Pero el mayor de estos es la entrega al otro, el pequeño gesto de amor, la conciencia de que no hay otro lugar donde nuestra capacidad de amar puede aflorar que el otro. Procurar que el amor tenga un dueño otra vez.

Hans de Wit
Marzo 2009

Bibliografía consultada

- Cohen, Richard A. 2001. *Ethics, Exegesis and Philosophy. Interpretation after Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press
- Cohn Eskenazi, Tamara. 2003. Love your Neighbor as an Other: Reflections On Levinas's Ethics And The Hebrew Bible. Pp 145-158 en *Levinas and Biblical Studies* (SBL - Semeia Studies 43). Eds. Tamara Cohn Eskenazi, Gary Phillips & David Jobling. Atlanta: SBL
- & David Jobling, Gary Phillips (eds.). 2003. *Levinas and Biblical Studies*. SBL - Semeia Studies 43: Atlanta: SBL
- Droogers, A. 1995. Spelregels voor het Religieuze Verkeer. Pp. 131-146 en: *Religies en (on)gelijkheid in een plurale samenleving*. Eds. Reender Kranenborg en Wessel Stoker. Apeldoorn - Leuven: Garant
- . 1996. Methodological Ludism, Beyond Religionism and Reductionism. Pp.44-67 en *Conflicts in Social Science*. Ed. Anton van Harskamp. London and New York: Routledge,
- . 1999. The Third Bank of the River: Play, Methodological Ludism and the Definition of Religion. Pp. 285-313 en *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contents*. Eds. J.G.Platvoet and A.L. Molendijk. Leiden: Brill
- . 2006. *Het gedwongen huwelijk tussen Vrouwe Religie en Heer Macht*. Amsterdam: VU-uitgeverij
- Gadamer, H.-G. 1986. Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe. Pp.301ss en H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen* (Gesammelte Werke Band 2). Tübingen: Mohr
- . 1990. *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- García Márquez, Gabriel. 1985. *El Amor en los Tiempos del Cólera*. Bogotá: Editorial La Oveja Negra Ltda.
- Hand, Sean (ed.), 1989. *The Levinas Reader*. London: Wiley-Blackwell.
- Heijst, Annelies van. 1992. *Verlangen naar de Val*. Kampen: Kok (Agora). (Edición inglesa: 1995. *Longing for the Fall*. Transl. Henry Jansen. Kampen: Kok (Pharos)).
- Huggan, Graham. 2001. *The Postcolonial Exotic. Marketing the Margins*. London – New York: Routledge
- Levinas, E. 1961. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Den Haag: Nijhoff (trad. inglesa: E. Levinas. 1961. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (transl. Alphonso Lingis). Pittsburgh: Duquesne University Press).
- . 1966. On the Trail of the Other. Trad. Daniel Hoy. Pp. 34-36 en *Philosophy Today* 10
- . 1989. 'Revelation in Jewish Tradition'. Pp. 159ff. en *The Levinas Reader*. Ed. S. Hand. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- . 1975(3). *Het menselijk gelaat*. Essays van Emmanuel Levinas. Gekozen en ingeleid door Ad Peperzak. Bilthoven
- . 2003. On the Jewish Reading of Scriptures. Pp.17-31 en *Semeia Studies* 43. Atlanta: SBL
- Phillips, Gary A. 1994. The Ethics of Reading deconstructively, Or Speaking Face-to-Face: The Samaritan Woman Meets Derrida at the Well. Pp.283-325 en *The New Literary Criticism and the New Testament* (JSNTSS 109). Eds. Elizabeth Struthers Malbon & Edgar V. Knight. Sheffield: Sheffield Acad. Press
- Procee, H. 1991. *Over de grenzen van cultuur*. Ámsterdam: Contact Uitgeverij
- Thiselton, Anthony C. 1992. *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Grand Rapids, MI: Zondervan.

- Wit, Hans de. 2008. *'My God', she said, 'Ships make me so crazy'. Reflections on Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture*, Elkhart: Evangel Press 2008
- . 2009. *'Por un solo gesto de amor'. Lectura bíblica desde una práctica intercultural*. Buenos Aires (a publicarse en 2009).